Arbres et bois sacrés : lieux de mémoire de l'ancienne Côte des Esclaves

Dominique JUHE-BEAULATON (CRA, université de Paris I)

Version finale du texte publié dans J.P. CHRETIEN & J.L. TRIAUD, 1999, *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*; Paris; Karthala, 502 p.

INTRODUCTION

La région étudiée, connue à l'époque précoloniale sous le nom de Côte des Esclaves, se situe en Afrique occidentale, dans le golfe de Guinée, plus précisément dans le Sud du Togo et du Bénin. Cette zone regroupe des populations appartenant à une même aire culturelle dénommée Aja-Tado, pratiquant le culte des *vodun*[1]. Le règne végétal occupe une place fondamentale dans la religion *vodun*. Les plantes sont considérées comme les enfants du ciel (Pazzi, 1979) et interviennent dans les rituels à plusieurs niveaux : plantes liturgiques, plantes indicatrices de lieux de culte ou plantes abritant des divinités, elles contribuent à codifier l'espace social. Chaque divinité ou *vodun* a ses plantes (*ama*[2]) et ses autels, eux-mêmes indiqués par des espèces végétales caractéristiques. Un certain nombre d'espèces végétales sont prédisposées à abriter des *vodun*. Certains arbres acquièrent leur sacralité[3] en relation avec un événement historique et sont dans ces cas souvent en relation avec un culte rendu aux ancêtres; nous verrons que bien souvent les *vodun* ont une origine humaine et l'arbre sert à matérialiser un lieu commémoratif d'un événement. Des arbres peuvent même être plantés dans ce but. De même, certains bois ou forêts sacrés[4] ne sont apparus qu'après la mise en défens d'un site pour des raisons religieuses ou historiques.

L'étude de ces lieux de cultes apporte des éléments d'analyse fondamentaux non seulement pour ceux qui s'intéressent aux rapports que les hommes entretenaient et entretiennent encore avec leur environnement mais aussi pour l'historien étudiant la

---

[1]La plupart d'entre elles sont issues des Aja originaires d'Oyo, cité yoruba du Nigéria et se sont progressivement mises en place à partir du XV° siècle jusqu'à la fin du XIX° siècle. Après une étape à Kétou (Bénin) puis à Tado (Togo), leur migration se poursuivit jusqu'à Notse. Vers 1600, une partie d'entre eux, les Ewe, va s'installer entre la Volta et le Mono et s'organiser en communautés indépendantes. A la fin du XVII° siècle, les Gâ d'Accra (Ghana) arrivent et fondent le royaume Guen de Glidji, au Nord d'Aneho. De Tado, des migrants Aja partent également vers Allada (Bénin) où ils arrivent au début du XV° siècle et fondent le royaume d'Allada. Vers 1600, des querelles de succession entraînent leur dispersion. Ainsi sont fondés au Nord le royaume Fon d'Abomey et au Sud le royaume Gun de Xogbonou (Porto Novo). En 1724 et 1727, le roi d'Abomey conquiert Allada et Ouidah provoquant le départ de nombreux Fon et Xweda qui se réfugient dans la vallée du Mono.

[2] La transcription phonétique des langues vernaculaires a été simplifiée. Il s'agit principalement du Fongbe et de langues apparentées qui sont des langues à tons. Dans le texte, la lettre "u" employée pour les termes en langue vernaculaire se lit "ou".

[3] Les arbres "sacrés" se reconnaissent souvent par la présence d'un pagne blanc ou d'une ceinture de feuilles de palmier, accrochés sur leur tronc, de poteries où sont déposées des offrandes et l'existence dans leur voisinage de quelques plantes caractérisant les lieux de cultes appelés maison de *vodun* (*vodun xwe* en fon) comme le Dracaena arborea (Willd) Link (*anyatin*) et le Newbouldia laevis (P.Beauv) Seeman ex Bureau (*kpatin*).

[4]Les bois ou forêts sacrés sont des formations végétales plus ou moins étendues pouvant abriter une ou plusieurs divinités et faisant l'objet d'interdits visant à leur protection ainsi qu'à celle des *vodun* y résidant.

mise en place des populations et les relations entre les diverses communautés. Cette contribution[5] a pour objectif de montrer comment des faits historiques peuvent être à l'origine de la création de sanctuaires qui serviront ensuite de lieux de conservation de la mémoire collective.

I - Arbres , vodun et histoire

De nombreuses espèces végétales servent de résidence à des *vodun*. Celles que l'on rencontre le plus fréquemment sont l'iroko (Milicia excelsia (Welw.) Benth), le baobab (Adansonia digitata Linn.) et Zanthoxylum zanthoxyloides (Lam.) Zepernick & Timler ; mais il y a un grand nombre d'arbres qui sont soit l'objet d'un culte, soit la représentation physique d'une manifestation surnaturelle, et que l'on observe dans l'ensemble de la zone. La sacralité de ces arbres est variable : certains abritent un *vodun*, d'autres ne sont respectés que parce qu'ils se trouvent sur une place publique. Il ne sera question ici que des arbres lieux de commémoration.

Certains arbres acquièrent leur sacralité en relation avec un événement historique et sont dans ces cas souvent liés à un culte rendu aux ancêtres; nous allons voir que les *vodun* ont souvent une origine humaine[6] et que l'arbre sert à matérialiser un lieu qui devient par la suite lieu de mémoire et d'identité communautaire.

a) *Toxwyo* et fondations

Le *toxwyo* est un *vodun* particulier à une famille (*hènu*) dont il représente généralement l'ancêtre mythique. Au cours d'une migration, les détenteurs d'un *toxwyo* l'emportent avec eux ou prélèvent une partie de sa représentation matérielle si l'ensemble de la famille n'est pas concerné par le déplacement. Ils l'installent dès leur arrivée dans un nouveau lieu où ils fondent un nouveau village, ou bien y sont accueillis par les premiers occupants qui leur attribuent des terres. Dans la plupart des cas que j'ai rencontrés, le *toxwyo* est matérialisé par un arbre, un Milicia, parfois planté selon les informateurs et qui porte un nom[7].

A Tinji, j'ai obtenu des informations très intéressantes sur un arbre appelé *Alantan loko* dont la plantation représente un acte symbolique à l'origine de la fondation du village; l'installation du*toxwyo* montre la détermination et la volonté d'indépendance de son détenteur.

---

[5] J'ai étudié les sources écrites européennes comprenant des récits de voyage imprimés et publiés en Europe et des documents d'archives conservés à Paris, Aix-en-Provence (France) et Porto Novo (Bénin) rédigés entre le 17° siècle et le début du du 20° siècle, et j'ai recueilli des informations orales au cours d'enquêtes effectuées lors de plusieurs séjours de février 1990 à janvier 1993, dans les villages de cette région. Les dates des enquêtes figurent entre parenthèses après les noms des lieux. (voir liste des informateurs en annexe)

[6] Adoukonou (1979) écrit que les mythes racontant l'origine des *vodun* les identifient à des personnes humaines.

[7] A Adjarra : *Wasaloko* (planté); Lissèzun, *Mase ;* Ouidah, *Kpasè ;* Sozun, *Adanloko ;* Togudo, *Adanloko*, *toxwyo* d'*Ajahuto* qu'il a apporté d'Aja. A chaque fois il s'agit d'un Milicia excelsa.

Gudugbe[8] *venait d'Adamè chasser ici* (à Tinji) *et restait longtemps sans rentrer. Les cérémonies familiales s'étant organisées en son absence, il décida de ne plus habiter la même maison que ses frères et de s'installer sur son lieu de chasse; il prit un peu du toxwyoAtinsu*[9] *dans la case (dè xo:* prière.case) *et un "lobozin"* [10]*pour représenter ses ancêtres. Il prit la direction de "tan"; en chemin, il trouva une jeune pousse de loko qu'il a enlevée et plantée non loin du marigot ("tan nu"). Il l'a arrosée et le jeune plant a pris. Il mit en place le toxwyo et après cela, il dit : "je ne vais plus jamais partager le toxwyo avec eux". Il est retourné ensuite chercher son grand frère Logo pour qu'il s'occupe du vodun parce que lui était trop jeune. Le loko planté est appelé "Alantanloko", mais chez lui, le toxwyo est appelé "Atinsu". "Tan" est une source permanente et lorsqu'il l'a découverte, il a décidé de rester à côté car les animaux ("lan") viennent s'y abreuver; cela a donné son nom à l'endroit : "lantannu".*

Nous voyons très bien ici la différence qui est faite entre l'arbre et le *toxwyo* ; l'arbre est planté pour matérialiser l'endroit où le *toxwyo* est installé. L'installation même du *toxwyo* constitue un acte à la fois symbolique et politique, montrant la volonté d'indépendance d'un membre d'une famille et édifiant ainsi le fondement d'une nouvelle communauté.

On peut citer pour un complément d'information Le Hérissé (1911 : 115) qui a recueilli des récits à propos de certains *toxwyo :*

Les Aïnonvi houtonou, dont un des ancêtres divinisés est Atanloko, racontent que celui-ci se changea en arbre pour empêcher son âme de se perdre. Il choisit le roco qui atteint un âge très grand. C'est depuis ce temps là que les Aïnonvi offrent des sacrifices aux rocos qui croissent près de leurs cases, car ils pensent que ces arbres poussent spontanément, pour indiquer la tombe d'un individu dont toute la famille est éteinte et qui reste par suite sans aucun culte des morts.

En note il ajoute : *cette croyance en la spontanéité de la naissance des rocos a occasionné un fait original. M. le Gouverneur Liotard avait recommandé le roco, dont l'ombrage est magnifique, pour le reboisement des postes et des marchés. Quand l'administrateur d'Abomey voulut commencer son semis, les indigènes le glosèrent, prétendant que les graines de roco sont incapables de germer à l'endroit où l'homme les sème.*

Et de fait, il n'est jamais fait état d'un semis mais plutôt d'un transfert d'un jeune plant afin de matérialiser un lieu; dans les autres cas, comme dans le récit de cet administrateur, il s'agit d'arbres parvenus à leur plus grand développement, que ce soient le baobab ou l'iroko.

b) Arbres et événements historiques

Quand un événement important survient dans la vie d'une communauté villageoise, certains arbres sont plantés pour exprimer un souhait sur l'avenir de la communauté ou s'assurer du caractère divin d'un phénomène (comme la transformation d'un homme en *vodun* ou l'apparition d'un *vodun*). Si la plantation réussit, cela signifie

---

[8] L'ancêtre de l'informateur Gudugbenon Kinxwe Dagbetin.

[9] C'est le *toxwyo* des *Ayinonvi* de la région de Bohicon. (Adoukonou : 220)

[10] Poterie particulière pour représenter les morts.

que les puissances surnaturelles sont avec ceux qui l'ont faite et ce lieu devient un lieu de commémoration où les descendants organisent des cérémonies[11].

A Aklaku, un arbre planté par les ancêtres dans des circonstances que l'on peut qualifier d'historiques a aujourd'hui encore une importance fondamentale pour les différents groupes ethniques habitant la ville. J'ai fait des enquêtes auprès des Guen, des Watchi et des Kotafon et j'ai ainsi recueilli des traditions relativement différentes sur les circonstances de la plantation d'un *xètin* (Zanthoxylum zanthoxyloides) et sur le fondement de la chefferie détenue par les Guen. Si la plupart des informateurs s'accordent pour dire que Kankwe Aho, qui appartenait au clan Tugban des Guen venus d'Accra (Ghana), est bien le fondateur, le récit des événements qui suivirent diffère selon les communautés. En effet, les Guen durent imposer leur domination aux Watchi, originaires de Tado, venus s'installer dans la région d'Aklaku au début du XVIII° siècle. L'expansion territoriale des Guen se fit en partie aux dépens des Watchi. Le successeur actuel de Kankwe Aho rapporte que celui-ci planta un *xètin* sec pour symboliser sa force et lancer un défi contre ses ennemis; si le *xètin* poussait cela signifiait que le village fondé prospèrerait. Chaque année, après la grande fête qui réunit tous les Guen à Gliji, une cérémonie a lieu pour commémorer l'ancêtre fondateur d'Aklaku; au cours du sacrifice, une incantation est dite où le nom fort de Kankwe Aho, Gede, est prononcé[12].

La version des Fon diffère notablement. Ils disent que la domination des Guen sur les Watchi n'a été possible que grâce à leur appui militaire. Au cours de cette guerre, leur ancêtre Guenazan décapita le chef de guerre Watchi, enterra sa tête et perça ses oreilles avec un bâton de *xètin.* Celui-ci poussa et il devint le protecteur du village contre tous les ennemis. C'est pour cette raison qu'à l'occasion des sacrifices à Kankwe Aho, les Fon viennent prendre la tête et les pattes du mouton immolé en reconnaissance de leur soutien qui permit la victoire des Guen sur les Watchi.

Aujourd'hui, le rôle joué par les Kotafon dans le conflit qui opposa les Watchi aux Tugban est occulté par ces derniers. Les Fon revendiquent leur droit à nommer leur propre chef et s'appuient pour cela sur leur rôle déterminant au cours de ces événements, symbolisé par cet arbre. Que cette revendication soit légitime ou non, la question n'est pas là; ce qui me paraît important, c'est que la plantation de l'arbre corresponde à l'expression d'une volonté de domination symbolisée par cet acte. Les exemples de ce type sont nombreux; la plantation d'un arbre a une signification pour ceux qui l'ont réalisée et ensuite pour leurs descendants qui s'identifient à travers lui[13].

Il y a une plantation pour l'installation d'un *vodun,* et plus précisément d'un*toxwyo,* ou pour symboliser un événement afin d'en perpétuer le souvenir jusqu'aux générations actuelles. Ce sont des produits de l'histoire des communautés humaines.

Des sources écrites anciennes attestent également l'existence "d'arbres historiques". Des auteurs comme Skertchly et Le Hérissé ont recueilli à ce propos des

---

[11] Ces actes ne sont pas particuliers à cette aire culturelle ; en France, aujourd'hui encore ont lieu des plantations d'arbres commémoratives : le Nouvel Observateur du 3-9/06/1993 rapporte la plantation d'un chêne à Beaune (Bourgogne) par F. Mitterand et M. Gorbatchev. Les exemples sont nombreux.

[12] "Tout le monde a planté *xè, xè* est mort, Gede Gede a planté *xè, xè* a poussé."

[13] A Sèjè Denu l'arbre planté sur la dépouille mortelle d'un ennemi d'Alisu, fondateur du village est un *gutin* (Erythrina senegalensis D.C.). Cet arbre a toujours été vénéré jusqu'à aujourd'hui. A Allada, un fromager (Ceiba pentandra (Linn.) Gaertn.) a été planté par Ajahuto afin "d'enterrer sa colère"; l'arbre se nomma *Adanhunsa* (*adan* : colère). La plantation est confirmée par un autre informateur : Ajahuto, après son installation, planta un fromager et établit un marché qu'il appela *Adanhunsa*, "sous l'arbre de la bravoure" (version de Akplogan Germain cité par Karl, 1974).

informations orales. Skertchly (1874 : 149) nous apprend que la route de Cana à Abomey, qui traverse le *territoire sacré du royaume*, est bordée de lieux de culte qui sont pour la plupart en relation avec des faits historiques. Un de ces sanctuaires est dédié au roi Pakhey, qui résista à la conquête du roi Daho[14] mais qui fut finalement tué par ce dernier. Les prêtres informèrent le roi vainqueur que des sacrifices offerts à la tombe du vaincu lui confèreraient un grand courage et un temple fut alors édifié, se distinguant par un arbre et une haie de Dracaena arborea.

Cependant, tous les arbres sacralisés suite à un événement historique n'ont pas été plantés. Skertchly[15] relate la sacralisation d'un fromager situé à l'entrée du palais royal d'Abomey, car le roi Guezo avait l'habitude de tenir sa cour sous son ombre. Il fut préservé par son fils et reçut le nom de *Bwekon-hun*[16].

II - Les différents types de bois sacrés

De nombreuses sources écrites mentionnent l'existence de bois sacrés. La plupart des auteurs, y compris les plus anciens, ont remarqué la présence de bosquets "fétiches" à proximité des villages, faisant l'objet d'interdits visant à leur protection[17]. Mais ces sources ne permettent pas de distinguer les différents types de bois sacrés. Elles montrent simplement que dès la fin du XVII° siècle, ces bois occupaient des espaces limités dans un paysage de cultures et de savanes. Seules les enquêtes que j'ai effectuées sur ce thème m'ont amenée à classer les bois et forêts sacrés en différentes catégories, car il semble que leur origine varie selon les circonstances, historiques ou religieuses, ayant présidé à leur fondation.

a) Les bois créés

Les bois sacrés sont généralement considérés comme des reliques plus ou moins anthropisées d'anciennes forêts[18], conservées jusqu'à présent grâce à leur sacralisation. Or, des sources historiques permettent de supposer que certaines de ces formations sont des créations[19] et non des reliques. Je ne peux cependant pas affirmer que les bois sacrés dont il sera question ici sont de réelles créations des hommes mais les informateurs que j'ai rencontrés ont insisté sur cet aspect. Je précise qu'ils ont répondu à des questions portant sur l'histoire, l'origine de la sacralité d'un lieu, en l'occurence une forêt. Je propose donc d'examiner les différents cas signalés par les traditions orales que j'ai pu recueillir.

1° Bois créés, abris de divinités

---

[14] Il doit s'agir de Dako (1625-1650).

[15] Skertchly (1874 : 163).

[16] Notons, à titre de comparaison, l'existence en Sicile, à Palerme, de l'arbre Falcone, où les habitants viennent déposer depuis l'assassinat du juge, fleurs, photos et messages pour "ne pas oublier Falcone". (Nouvel Observateur, n°290, 20-26 mai 1990)

[17] Citons à titre indicatif Bosman (1705 : 155); un auteur anonyme (1708 : 54); Des Marchais (1724 : 76).

[18] Chevalier (1933); Aubréville (1937); Coulibaly (1978); Guinko (1985).

[19] Ouattara (1988) a émis la même hypothèse à propos des bois sacrés sénoufo du Nord de la Côte d'Ivoire. Voir également Guillot (1980) et Juhé-Beaulaton & Roussel (1997).

Il arrive qu'une divinité s'étant manifestée en un lieu, celui-ci devient alors sacré et fait l'objet d'interdits visant à sa protection, comme nous l'avons constaté à propos des arbres qui peuvent donner naissance à des bosquets; ceci favorise alors la croissance de la végétation qui évolue vers une formation forestière. Le même processus peut s'observer à partir d'une zone occupée majoritairement par des graminées, sans qu'il soit fait mention d'un arbre à l'origine du peuplement végétal[20]. Mon propos s'appuiera sur le récit de la création de la forêt de *Gede* à Wankon appelée *Gedezun* :

Le vodun Gede est un homme ayonu que le roi Glèlè a ramené de la guerre contre les Ayonu. Un jour, le roi décida de le décapiter mais il réussit à s'enfuir d'Abomey. Les guerriers le poursuivirent jusqu'à Wankon où il s'arrêta une première fois; de là il alla à Akpa, où le vodun Dan l'obligea à dévier sa route et il dut prendre la voie qui mène à xanlanxonu; il commença à se transformer en pierres, marquant son passage. Il s'arrêta à Kotokpa où il planta un xètin (Zanthoxylum zanthoxyloides)*et se transforma en grosse pierre. Le xètin est devenu un gros arbre aujourd'hui. Il est devenu vodun après sa rencontre avec Dan. Glèlè, Agasu et d'autres ont planté le xètin qui n'a pas poussé, mais Gede l'a planté et il a poussé*[21]*. Glèlè, devant la transformation de Gede, convoqua tout les habitants de wankon et les informa que cette place serait désormais une maison de vodun; dès ce jour, il nomma un responsable du vodun appelé Gédénon. Le lieu où il s'est arrêté avant d'arriver à Kotokpa s'appelle Wankon; il y a une grosse pierre et cet endroit est sacré; le vodun est adoré là dans la forêt. La place sacrée a été délimitée par le Gédénon que le roi a mis là pour s'occuper du vodun et on ne doit pas cultiver; personne ne doit y pénétrer et c'est devenu une grande forêt. Elle se caractérise par les grands arbres qui y ont poussé et se distingue des brousses ordinaires*[22]*. Le vodun est installé dans la forêt; avant c'était "fan", mais comme on n'a plus cultivé, c'est devenu une grande forêt; elle n'a jamais été touchée.*

Cette tradition orale permet de supposer que la création de la forêt résulte d'une mise en défens de la zone sacrée. La sacralisation du lieu commémore un événement symbolisé par la déification d'un homme. La sacralisation a eu pour conséquence la protection d'un espace qui a permis à une formation forestière de s'installer. Ceci n'a rien d'étonnant, étant donné que dans cette zone, la dynamique de la végétation est nettement forestière, comme l'ont montré les travaux de plusieurs botanistes[23].

---

[20]Il se peut que la tradition n'en ait pas conservé le souvenir.

[21] Ceci rappelle étrangement la version fon sur la plantation du *xètin* d'Aklaku où l'incantation énoncée au moment des sacrifices reprend la même formule que pour le récit de *Gede* à Lissèzun, Wankon et Kotokpa : *tout le monde a planté xè, xè est mort, gede gede a planté xè, xè a poussé.* Comme nous l'avons vu, les Guen d'Aklaku disent que *Gede* est le nom fort de Kankwe Aho; la comparaison des récits d'Aklaku et ceux recueillis au Bénin dans la région au Nord de la Lama pourrait être un argument favorable pour accréditer la version des kotafon. Ceux-ci sont d'ailleurs originaires de la région de la Lama appelée *Ko* en fon où certains Fon s'étaient réfugiés pour fuir les exigences des rois d'Abomey.

[22] Lissèzun (08/92) ; à Wankon (08/92) la seule variante de la tradition est que *Gede* est un *vodun ayonu* ramené d'une guerre par Glèlè. Le Hérissé, (1911 : 104) a également recueilli un récit sur ce *vodun* qui comporte des analogies avec les traditions recueillies, surtout avec celle de Wankon (l'enlèvement du *vodun* par les *Ayonu*). L'origine du culte de *Gede* demeure énigmatique car les différentes versions ne concordent pas sur le roi règnant. La tradition veut que les *Gedevi*, c'est à dire les enfants de *Gede*, soient les premiers occupants du plateau d'Abomey. Il me semble que les *Ayinon*, considérés comme les autochtones, ont pris le nom de *Gedevi* après la découverte de ce *vodun* dont la responsabilité leur a été confiée par le roi du Dahomey. Tous les *Ayinon* ne sont pas *Gedevi*, ce qui confirmerait cette dernière hypothèse.

[23] Paradis (1975) ; Souza *et al.* (1984) ; Guelly, Roussel, Guillot (1993).

2° Bois créés, sites historiques[24]

Je vais poursuivre cette discussion sur la construction des bois sacrés en abordant la transformation de "sites historiques" en des formations végétales. En effet, lorsqu'un lieu est abandonné et protégé pour des raisons historiques, religieuses ou sociales, la végétation occupe l'espace. A Togudo, capitale historique des rois d'Allada, on peut observer un certain nombre de bois sacrés qui ont tous un nom significatif au regard de leur histoire[25]. Les informations obtenues certifient que la plupart sont des créations[26]; en effet pour *Ayizanzun*, il m'a été dit ceci :

Quand Ajahuto est arrivé ici, il a installé le vodun Ayìzan[27] *pour garder la maison. Aujourd'hui, ce vodun est dans une forêt; mais ce n'était pas une forêt, c'était la maison du roi Kokpon. C'est à partir de Mijo* [28] *que la grande maison a été abandonnée.*

Selon Adande (1984 : 279), l'*Ayizan* dit d'Ajahuto est situé dans la zone des ruines de l'ancienne cité. Ses informateurs lui ont affirmé que cet *Ayizan* était situé devant la résidence d'Ajahuto[29]. Cet auteur précise que l'emplacement de la cité détruite par l'armée d'Abomey est aujourd'hui couvert d'épais "fourrés" éclaircis par endroits par des champs ou des plantations, ce qui explique que les vestiges n'ont pu être repérés (p. 146). Les sondages archéologiques ont été localisés dans les champs (p. 168), non loin d'un fourré épais[30].

Une autre forêt s'appelle *Axosèzun*; *c'est l'endroit où l'on va donner à manger aux femmes du roi qui ont perdu leurs enfants. Les femmes qui n'ont pas eu d'enfants sont enterrées là. Les enfants morts sont enterrés là. Ce n'était pas une forêt, mais une cour où elles étaient enterrées et où on leur donnait à manger. Quand l'ancien palais a été abandonné, ces lieux ont continué à être respectés car considérés comme sacrés. C'est devenu une forêt sacrée que personne ne doit défricher.*

---

24 Je rejoins ici le point de vue de J.P. Chrétien dans son article "les arbres et les rois : sites historiques au Burundi" (1978).

25 *Goganzun* est la forêt où se déroule une partie des cérémonies d'intronisation du nouveau roi. Il n'y a pas de *vodun* dans cette forêt. Elle est conservée en respect de la tradition établie par l'ancêtre fondateur Ajahuto.

26 Adande (1984) a fait une étude archéologique de l'ancien site de Togudo. Mais il ne cite que des arbres sacrés. Il a étudié *Ajahutoxwe* (maison de Ajahuto) et le bosquet de *Tèyidozun*, consacré au *vodun Tè* (qui serait l'ancêtre *ayizo* des *Davienu* divinisé). Il explique les difficultés pour enquêter sur les pratiques funéraires et religieuses (: 278). Ses recherches sur le terrain datent de 1979 alors que le gouvernement béninois de l'époque luttait contre les pratiques religieuses traditionnelles depuis 1976. Ceci peut expliquer l'absence d'informations sur les bois sacrés.

27 D'après Adoukonou (1979), *Ayizan* signifie "terre.natte" : *c'est le sol sur lequel l'homme étend sa natte pour dormir qui est le symbole du vodun. (...) Les Ayizan représentent pour le Fon ses défunts que la terre renferme et qui sont comme la natte que le hennu Ako étend avant de prendre possession d'un nouvel espace.* (: 220)

28 Kokpon, selon la reconstruction généalogique de Cornevin (1962), serait le 4ème fils d'Ajahuto et Mijo aurait été institué *AjahutonO* par le roi d'Abomey Tegbessou (1732-1774), après la conquête du royaume d'Allada par Agaja, ce qui explique l'abandon du palais de Kokpon sous son règne.

29 Adande ne semble pas l'avoir localisée précisément. La tradition recueillie par Adande ne diffère pas de celle de mes informateurs.

30 probablement *Ayizanzun*.

A Savi, au Nord de Ouidah, le même processus s'est opéré; en effet, après la conquête du royaume de Ouidah en 1727 par les guerriers aboméens, la capitale Savi perdit son importance politique et le palais royal fut abandonné. Aujourd'hui, on peut voir sur l'ancien emplacement du palais un îlot forestier où ont encore lieu des cérémonies religieuses. Burton (1864 : 94) écrivit ceci des vestiges du palais de Houfon, dernier roi xweda :

Nothing now remains of the ancient glories of Savi; (...) a long trench, with a tall growth of trees, was the sole remnant of the palace occupied by the Whydah kings, whose descendants, even in their exile, held their ancient capital sacred.

Cet auteur avait donc remarqué la présence d'arbres sur l'emplacement de l'ancien palais dont le site est demeuré préservé jusqu'à présent parce que sacré.

Si les sites dont il vient d'être question sont chargés d'histoire et représentent pour les descendants un symbole de leur indépendance et de leur autonomie politique perdues, il en est d'autres qui acquièrent leur sacralité en relation avec le culte rendu aux mânes des ancêtres. En allant à So Ava (07/92), j'ai vu au loin un groupe de grands arbres qui se détachait avec netteté de la prairie marécageuse environnante; à mes questions il fut répondu qu'il s'agissait de l'ancien site du village de Ganvie, aujourd'hui abandonné, mais où les habitants continuent à se rendre pour certaines cérémonies en l'honneur des ancêtres qui y sont enterrés. Cette première investigation demande à être confirmée, mais ces informations vont dans le même sens que celles de Togudo[31]; un site autrefois habité, abandonné pour des raisons historiques, est respecté car les ancêtres y sont enterrés[32] ou bien le site a une importance historique comme à *Ayizanzun*. Les lieux abandonnés mais respectés et interdits aux défrichements culturaux sont conquis par la végétation où rapidement de grands arbres se développent. Ils ne sont pas véritablement considérés comme des forêts sacrés ou forêt de *vodun*, mais sont néanmoins respectés et un culte est rendu aux ancêtres[33].

On peut observer ce phénomène de substitution d'un site habité par une formation végétale arborée quand une maison, construite en terre, est abandonnée. Après l'effondrement de la toiture, des plantes commencent à pousser à l'intérieur de l'édifice et lorsque l'érosion a fini son travail et qu'il ne reste plus trace de la construction originelle, seule la végétation demeure. Les maisons des simples particuliers ne sont pas des lieux historiques; elles ne sont donc pas respectées et sont vouées aux défrichements. Elles permettent de constater l'évolution de ce processus.

b) Les bois pré-existants

1° Bois sacrés et fondations

---

[31] A propos du site de Togudo, Adande (1984 : 332) précise que la destruction de l'ancienne agglomération ne marque pas l'abandon définitif des lieux pour des raisons religieuses. Le roi d'Abomey a même dû rétablir dans ses fonctions l'*Ajahutonon.*

[32] Autrefois les morts étaient inhumés dans le sol des maisons, exceptions faites des décès "anormaux" - accidentés, noyés, foudroyés - qui eux sont enterrés dans des endroits réservés des forêts sacrés. Il ne faut pas confondre aujourd'hui les bois sacrés abritant les tombes des ancêtres après l'abandon d'un lieu habité et les bois où sont enterrés les morts suspects.

[33] Le Hérissé (1911 : 284), racontant comment le roi Xwegbaja (1645-1685) contrôla la source "Amôdi" qui était détenue par des Yoruba, mentionne la création d'un bois sacré probablement en relation avec un culte aux ancêtres.

Certains bois ont un rapport étroit avec la fondation d'une nouvelle communauté villageoise. En effet, certains groupes humains, à leur arrivée dans la région, cherchèrent à se cacher afin d'échapper à leurs éventuels poursuivants et de protéger leurs divinités emportées au cours de leur fuite ou de leur migration. Il sera question ici plus particulièrement des résultats d'enquêtes effectuées au Togo. Les récits de migration des Ewe du Sud Togo font référence à un contexte politique perturbé ayant engendré pour les populations en fuite la nécessité de se cacher. Quant à l'installation des Guen dans la région, elle se situe aussi dans le cadre d'une retraite stratégique après leur défaite face aux Akwamu à Accra, vers 1680. Tous les informateurs[34] interrogés sur le choix du lieu de leur installation ont insisté sur la présence de forêts où ils trouvèrent un refuge pour eux-mêmes et pour leurs divinités. A Togoville, les migrants ewe ont d'abord résidé dans la forêt située sur le cordon littoral; puis ils ont traversé le lac Togo à la recherche de terres fertiles à cultiver, laissant le *vodun Nyigblen* dans la forêt. Ce *vodun* se retrouve dans d'autres forêts, notament à Bê. Le *vodun Nyigblen*, serait en fait *Togbe Anyi*, l'ancêtre divinisé qui aurait instauré la royauté à Tado[35], ville étape des Aja venu d'Oyo au Nigéria. L'intronisation du responsable du culte de *Nyigblen* (*avefio*) se fait à Togoville et se termine à Bê, qui est connu des sources écrites comme la capitale religieuse des Ewe[36].

De même à Glidji (02/90), les Guen à leur arrivée placèrent les *vodun* (au nombre de 41 selon la tradition) emportés dans leur fuite dans une forêt qui existait antérieurement à leur installation. Cette forêt s'appelle *Guen yehueve* ou forêt des *vodun Guen* et des cérémonies y sont célébrées en cas de sécheresse ou de mauvaises récoltes. Une grande fête annuelle, *YèkèYèkè*, réunit tous les Guen en août-septembre[37] et commence dans cette forêt par la prise de la pierre sacrée.

Ainsi, faut-il distinguer les bois sacrés qui ont servi de refuge aux populations et à leurs divinités à leur arrivée dans la région. Dans ce cas, la formation végétale préexistait; elle a seulement servi d'abri et est devenue sacrée de par sa fonction de protection des divinités.

2° Bois pré-existant à la divinité

Viennent ensuite les bois sacrés dans lesquels une ou plusieurs divinités sont apparues aux hommes; dans ces cas aussi, la forêt semble antérieure à la découverte de la divinité. Comme exemple, je citerai le *vodun Gbè* à Abomey localisé dans la forêt *Gbèzun* :

Le vodun Gbè est venu de lui-même dans la forêt. Il est envoyé par Mahu (ou Dieu) *pour protéger ses enfants anago. Il est venu ici pour rester avec ses enfants venus de la région anago, et c'est lui qui coiffe tous les vodun qui sont venus d'Anago. Nous sommes arrivés ici avant lui. Il fut découvert ainsi : un homme appelé "Ja" se trouvait dans la forêt où il entendit une musique; regardant autour de lui, il ne vit*

---

[34] Lebe (02/90), Togoville (02/90), Bè (02/90).

[35] De Tado, une branche des Aja se dirige vers Allada où va se développer la dynastie des Agasuvi. Pour l'histoire du peuplement et de la dispersion des Aja, voir Medeiros (1984) et Gayibor (1985). Sur l'origine du *vodun NyigblEn*, je me réfère à Pazzi cité dans Gayibor (1985, tome 1 : 229).

[36] Zöller (1884 : 32).

[37] Zöller (1884 : 161) écrit que c'est le Noël des Noirs, fête des récoltes.

personne, ce qui l'étonna. Il se retira mais y retourna pour se rassurer; mais la musique reprit, sur un rythme accéléré. Il ne vit personne. Il courut voir un bokono qui lui dit qu'il fallait rechercher qui faisait cette musique. Le devin lui dit aussi qu'un grand vodun était arrivé dans ce pays. Il partit voir à son tour dans la forêt et la musique reprit. Ils se séparèrent, et le lendemain matin, Ja repartit voir et vit un gros serpent enroulé sur lui-même avec sur la tête deux crêtes rouges. C'était Dan ayidoxwèdo". Il est alors retourné consulter Fà, et le bokono lui annonça que le vodun Gbè était venu de Jaluma. [38] (Enquête à Abomey, 11/91)

On pourrait multiplier les exemples de ce type. S'intéresser aux *vodun* et à l'histoire de leur découverte conduit à étudier l'histoire du peuplement et des emprunts faits aux populations voisines concernant les croyances religieuses[39]; ceci nous paraît un terrain riche, ouvert aux investigations des historiens, non seulement sur les processus de diffusion des *vodun* qui nous paraissent en eux-mêmes intéressants sur le plan historique et social, mais aussi sur les voies de migrations des populations qui ne semblent pas correspondre à celle des divinités vénérées.

CONCLUSION

Arbres et bois sacrés apparaissent donc comme des produits de l'Histoire[40], qu'il s'agisse d'incarnations de *vodun* ou de constructions liées à l'histoire des hommes comme la fondation ou l'abandon de sites d'habitat. En effet, les *vodun* eux-mêmes ont leur histoire, liée à celle des hommes, de leurs déplacements (migrations, guerres) et de leurs relations.

L'histoire de la diffusion des *vodun* peut être une source privilégiée pour l'historien du peuplement de cette région; une cartographie des *vodun* et des *toxwyo* aiderait peut-être à reconstituer les axes de migrations.

---

[38] *Dàn ayidoxwèdo"* signifie "serpent-arc-en-ciel"; il établit les relations entre le ciel et la terre; il est considéré comme le *vodun* de la richesse, de la prospérité. Maupoil (1943) écrit que *son rôle dans le monde est d'assurer la régularité des forces productrices de mouvement, dont la vie est un de ces mouvements mystérieux, que Dan est chargé d'entretenir* (: 74). A cet égard, le nom de ce *Dan* est significatif, *gbè* : vie. Falcon (1970 : 38) dit que les Mahi, qui vénèrent particulièrement *Dàn ayidoxwèdo,* empruntèrent le culte de *Dan* aux Xweda. Mais il ne faut pas confondre *Dangbe* et *Dàn ayidoxwèdo.*

[39] La stratégie suivie pour ces emprunts représente elle-même une source d'informations historiques (voir Michozounnou, 1992). L'histoire de la diffusion des *vodun* peut être une source privilégiée pour l'historien du peuplement de cette région; une cartographie des *vodun* et des *toxwyo* aiderait peut-être à reconstituer les axes de migrations et des relations entre les différentes populations.

[40] Ouattara (1988) a la même perception à propos des bois sacrés Senoufo (Côte d'Ivoire). Pour cet auteur, l'histoire des bois sacrés est liée à l'occupation du sol. Il émet l'hypothèse que certaines de ces formations végétales sont le résultat de l'implantation humaine. Actuellement, des bois sacrés continuent à être créés. La même dynamique s'observe dans notre aire d'étude.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES ECRITES

ANONYME (1708), Relation du royaume de Juda. ANSOM, Aix-en-Provence. D.F.C. 75, pièce 104.

BOSMAN G. (1704) Voyage de Guinée. Utrecht,1705, XVI, 520 p

BURTON R. (1864), *A mission to Gelele, king of Dahome*. London, Routledge & Kegan Paul, 1966, 372 p. Intro. & notes by C.W. Newbury.

LE HÉRISSÉ A. (1911) , L'Ancien royaume du Dahomey. Paris, Larose. 384 p.

MARCHAIS Chevalier des (1726) *Journal du voiage de Guinée et Cayenne fait en 1724, 1725 et 1726.* Manuscrit, B.N., Paris.

SKERTCHLY J. A. (1874) Dahomey as it is, being a narrative of 8 months residence in that country. London. 524 p. gravures.

ZÖLLER H. (1990) Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller. Chroniques anciennes du Togo, n°1; Lomé ; 216 p.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADANDE A. B.A. (1984)*Togudo-Awute, capitale de l'ancien royaume d'Allada. Etude d'une cité précoloniale d'après les sources orales, écrites et les données de l'archéologie.* Thèse de 3° cycle, Paris I, 2 vol.

ADOUKONOU B. & BAMUNOBA Y.K. (1979), La mort dans la vie africaine. Paris; UNESCO ; 335 p.

AUBREVILLE A. (1937), "Les forêts du Dahomey et du Togo." Bull. du com. d'études hist. et scient. de l'AOF, tome XX.

CHEVALIER Auguste (1933) "Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature." C.R. Société de biogéographie : 37.

CHRETIEN J.P. (1978), "Les arbres et les rois, sites historiques du Burundi". Culture et société, Revue de la civilisation burundaise; I : 35-47.

CORNEVIN Robert(1962), Histoire du Dahomey. Paris ; 568 p.

COULIBALY Sinali (1978), *Le paysan Sénoufo*. Abidjan, N.E.A., cartes; 245 p.

GAYIBOR N. (1985) L'aire culturelle Ajatado, des origines à la fin du XVIIIé siècle. Thèse de Doctorat d'Etat, Paris I. 3 vol.

GUELLY K.A, ROUSSEL B., GUYOT M. (1993) "L'installation d'un couvert forestier dans les jachères de savane au Sud-ouest Togo." Bois et Forêts des Tropiques. n°235 : 38-48.

GUINKO S. (1974)*Contribution à l'étude écologique des savanes marécageuses du bas-Dahomey*. Thèse de doctorat en sciences. Abidjan ; 141p.

HERSKOVITS M. J. (1967) An ancient west african kingdom. .Northwestern University press, Evanston, 2° ed. ; 2 vol.

JUHE-BEAULATON D. & ROUSSEL B. (1997) -"à propos de l'historicité des bois sacrés de la Côte des Esclaves". dans Plantes, paysages et histoire en Afrique sub-saharienne. Karthala, ORSTOM, CRA.

KARL E. (1974) Traditions orales au Dahomey-Bénin. Niamey, centre régional de documentation pour la tradition orale. multigr ; 420 p.

MAUPOIL B. (1943) La géomancie à l'ancienne côte des Esclaves. Paris : 690 .

MEDEIROS F. de (1984), *Peuples du Golfe du Bénin.* Actes du colloque de Cotonou. Paris, Karthala ; 328 p.

MICHOZOUNNOU R. (1992), *Le peuplement du plateau d'Abomey des origines à 1889.* Thèse de Doctorat. Paris I ; 453 p.

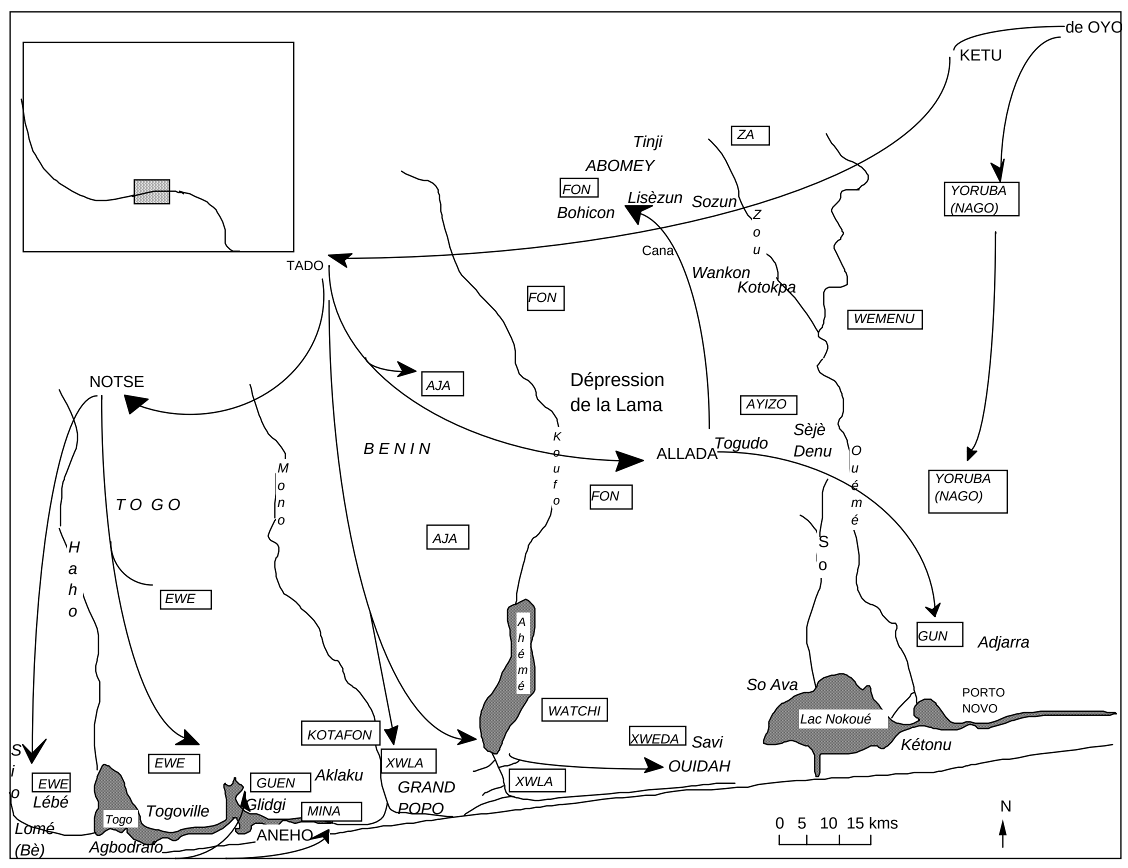
OUATTARA T.F. (1988), *La mémoire sénoufo : bois sacré, éducation et chefferie.* Paris. Association Arsan ; 175 p.

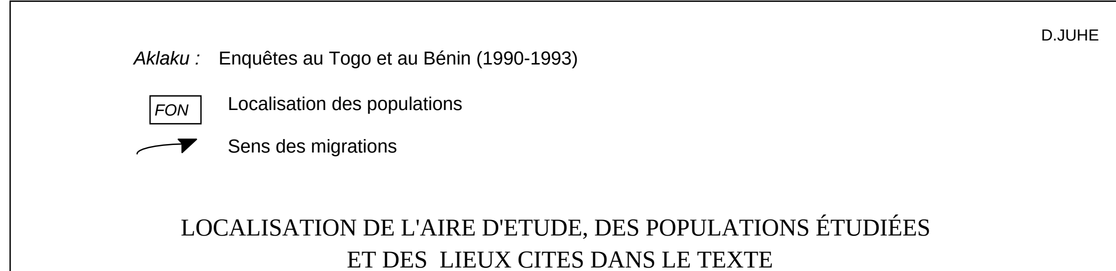
PARADIS G. (1975), "Observations sur les forêts marécageuses du bas Dahomey : localisation, principaux types, évolution au cours du quaternaire récent." *Annales de l'Université d'Abidjan*, série E, tome VIII, fasc.1 : 281-315.

SOUZA S. de, ADJAKIDJE V., AKOEGNINOU A., PROFIZI J.P. (1984), *Contribution à l'étude de la couverture végétale de la zone guinéenne du Bénin.* Travaux du laboratoire de biologie végétale, U.N.B., Cotonou ; 30 p.

SOURCES ORALES : LISTE DES INFORMATEURS

AKLAKU Quartier Badomé	10/02/1990 21/07/1990 11/08/1990	Gbade Ajanu, chef du village, Gbade Foli, 1er notable (entretien en *Guen*) Anani Agbanzo (75 ans, cultivateur) Akakpo Sowanou (cultivateur), Bedeou Bossou (cultivateur), Kokou Messan (cultivateur), Sokè Awakpo (cultivateur), Sokéo Koffi (cultivateur), Agossou Hova (cultivateur), Agossou Atidjohoun (cultivateur) (entretien en *Fon*)
GLIDJI quartier : Podji (*Guen-Mina*)	29/07/1990	:Nywlomon Combiete V (prêtre *vodun*), Tata Combey Combiete (prêtre *vodun*), Mama Tsawoe (prêtresse *vodun*), Avudupu (prêtresse *vodun*)
TOGOVILLE Quartier DOKUME (entretien en *Bè*)	12/02/1990 26/07/1990 30/07/ 1990	Kumantu (représentant du chef), Seddoh Amegbon (secrétaire) Plakoo et Folly Afutu Agbozo (90 ans, cultivateur)
ABOMEY Gbèzun, quartier AGBLOME	23/11/1991	Gbènon Pierre (cultivateur et *vodunon*), Nondichao Bachalou (ancien guide du musée d'Abomey) (entretien en *Fon*)
SAVI Quartier Savi Hweton	3/12/1991	Xèmakpan Julien (59 ans, chef du quartier), Alaxasa Richard (54 ans, ancien maire) (entretien en *Fon*)
SEDJE DENU Quartier Agodonu	30/07/1992	Majènu Zunyixo (74 ans, cultivateur et *bokono*) (*Ayizo*), Mikponanan Yègè (85 ans, cultivateur et tambourinaire pour les adeptes des *vodun*)
SO-AVA Quartier Dogodo	19/08/1992	Zannu Axililomè (80 ans, pêcheur), Edou Samuel (Transporteur fluvial)
TINJI (entretien en *Fon*)	26/11/1991	Gudugbenon Kinxwe Dagbetin (cultivateur), Tinji Ajokan (65 ans, cultivateur), Migan Zingba (cultivateur), Tinji Asanlin (75 ans, cultivateur), Zonha Akanmu (cultivateur)
TOGUDO Quartier NANLOKOSSA (entretien en *Fon*)	18/07/1991 1/12/1991	Ziponon Deka Wanlokono (75 ans), Djirèto Joseph (85 ans) Ziponon Deka Wanlokono (75 ans, cultivateur et secrétaire du roi)
WANKON	07/1992	Gedeno Dansi (70 ans), Gedeno Ayixo (40 ans)





LOCALISATION DE L'AIRE D'ETUDE, DES POPULATIONS ÉTUDIÉES ET DES LIEUX CITES DANS LE TEXTE